



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2004

Leben und Tod nach Kohelet und Paulus

Krüger, Thomas

Abstract: An einem Vergleich der Konzeptionen von Leben und Tod bei Kohelet und Paulus werden Möglichkeit einer gesamtbiblischen Theologie aufgezeigt

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-2048>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Krüger, Thomas (2004). Leben und Tod nach Kohelet und Paulus. In: Ebner, Martin; Fischer, Irmtraud; Frey, Jörg; Fuchs, Ottmar. Leben trotz Tod. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 217-241.

Leben und Tod nach Kohelet und Paulus

Von Thomas Krüger

Die Kontroverse zwischen Kohelet und Paulus über das Leben nach dem Tod gehört zu den theologisch interessantesten Widersprüchen innerhalb der christlichen Bibel. Während Kohelet die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod als eine Illusion betrachtet, von der sich der Mensch um seines irdischen Wohles willen am besten befreien sollte, sieht Paulus darin einen wesentlichen Bestandteil seiner religiösen Überzeugungen, den er auf keinen Fall preiszugeben bereit ist.

Die christliche Theologie hat für solche Fälle innerbiblischer Widersprüche eine Reihe von erprobten Strategien zur Verfügung. Sie reichen von der Einrichtung eines autoritativen kirchlichen Lehramts zur Entscheidung exegetischer Streitfragen über die Einführung spezieller hermeneutischer Prinzipien für die Bibelinterpretation – wie etwa eines Kanons im Kanon oder einer an vorgegebenen Bekenntnissen orientierten Bibelexegese – bis hin zur Entwicklung kanonübergreifender geschichtlicher oder literarischer Deutungsmodelle.¹

Ohne damit die Nützlichkeit derartiger Strategien zur theologischen Bändigung der Bibel in Abrede stellen zu wollen, soll im Folgenden ein anderer Weg eingeschlagen werden, indem der Versuch gemacht wird, aus den Einsichten Kohelets und Paulus' eine Diskussion über Leben und Tod zu entwickeln, in deren Verlauf sich Klärungen ergeben, aber auch Perspektiven eröffnen können, die über die in der Bibel festgehaltene Kontroverse hinausführen. Zunächst aber sollen – in aller gebotenen Kürze – Kohelet und Paulus je für sich zu Wort kommen.

I. Leben und Tod nach Kohelet

Die verschiedenen Aussagen des Buches Kohelet² zum Thema Leben und Tod erscheinen – wie die Aussagen zu fast allen anderen Themen dieses Buches – auf den ersten Blick spannungsvoll und widersprüchlich. So preist etwa Koh 4,2 die Toten glücklicher als die

¹ Vgl. z.B. R. Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*, Göttingen 2001, 103ff.

² Im Folgenden gehe ich von dem in meinem Kommentar, *Kohelet (Prediger)* (BK XIX Sb.), Neukirchen-Vluyn 2000, genauer entwickelten und begründeten Verständnis des Buches Kohelet aus. Zur Diskussion in der Forschung vgl. ebd. 19ff und L. Schwienhorst-Schönberger, Art. Predigerbuch, in RGG⁴ 6, 2003, 1579–1583. Zum Teil neue Interpretationsvorschläge und Hinweise auf die jüdische Rezeptionsgeschichte enthält P. Machinist, *Ecclesiastes*, in A. Berlin / M.Z. Brettler, eds., *The Jewish Study Bible*, Oxford 2004, 1603–1622.

Lebenden, während Koh 9,4 feststellt, ein lebender Hund habe es besser als ein toter Löwe. Dieser Befund wird exegetisch unterschiedlich erklärt und interpretiert. Während die einen annehmen, das Buch sei (evtl. mehrmals) redaktionell bearbeitet worden, sehen andere dessen Aussageabsicht gerade darin, dass keine spannungs- und widerspruchsfreien Aussagen über die Wirklichkeit möglich seien. Wieder andere nehmen an, Kohelet zitiere des öfteren Aussagen anderer, um sie sodann kritisch zu beleuchten. Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass sich unter Berücksichtigung der Komposition des Koheletbuchs und der rhetorischen Gestaltung seiner Texte eine relativ kohärente Konzeption von Leben und Tod rekonstruieren lässt.

Dabei muss allerdings beachtet werden, dass die Königstravestie in Koh 1,12–2,26, die diese rahmenden poetischen Abschnitte Koh 1,3–11 und 3,1–9 und die Ausführungen ab Koh 3,10 im Buchganzen nicht auf der gleichen rhetorischen Ebene liegen. Die Gedichte in Koh 1,3–11 und 3,1–9 formulieren angesichts elementarer Lebenserfahrungen die Frage nach einem möglichen "Gewinn" für den Menschen. Diese Frage wird in Koh 1,12–2,26 zunächst aus der Perspektive eines fiktiven Königs beantwortet, dessen Einsichten sodann in Koh 3,10ff kritisch reflektiert und revidiert werden. Diese argumentative Entwicklung soll nun – fokussiert auf das Thema Leben und Tod – in ihren Grundlinien nachgezeichnet werden.

Das Thema kommt in Koh 1,3–11 und 3,1–9 jeweils gleich zu Beginn zur Sprache: Eine Generation geht, und eine andere kommt (1,4). Es gibt Zeit für das Gebären (bzw. Zeugen) wie für das Sterben (3,2). Das menschliche Leben wird begrenzt durch die Geburt (bzw. Zeugung) und durch den Tod. In diesem Rahmen sind dem menschlichen Gewinnstreben dadurch Grenzen gesetzt, dass günstige und ungünstige Zeiten für bestimmte Vorhaben in einer nicht genau vorhersehbaren und nicht völlig kontrollierbaren Weise abwechseln, so dass auch besondere Anstrengungen den Erfolg menschlichen Handelns nicht garantieren können (3,9). Zudem setzt der Tod dem Gewinnstreben dadurch eine Grenze, dass ein Mensch, der tot ist, keinen Gewinn mehr von seinen Anstrengungen im Leben hat (1,3).

Die in der Verkleidung als König vorgetragenen Ausführungen von Koh 1,12–2,26 zeigen in ihrer zweiten Hälfte (2,12–26), wie das Wissen um den Tod als Grenze des Lebens und Grenze menschlicher Verfügungsgewalt bereits das Leben vor dem Tod beeinträchtigen und letztlich völlig entwerten kann. Der Gedanke an seinen Tod führt den fiktiven König dazu, das Leben zu hassen (V.17). Das Wissen um seine Sterblichkeit lässt ihm seine Leistungen, seine Weisheit und sogar seine Möglichkeiten, das Leben zu genießen, wertlos erscheinen. Denn mit dem Tod endet seine Verfügungsgewalt über das, was er sich geschaffen und erworben hat. Er muss es einem anderen Menschen überlassen, und selbst wenn sein Vermögen an denjenigen übergeht, den er zum Erben eingesetzt hat, kann er nicht sicher sein,

ob dieser weise damit umgehen wird (V.18–21). Seine eigene Weisheit bewahrt den König nicht vor dem Tod. Er muss sterben wie ein Tor und wird wie alle anderen Menschen auf lange Sicht dem Vergessen anheimfallen (V.13–16). Die Freude, die der König in seinem Leben durchaus erfahren hat (V.10), erscheint ihm in Anbetracht seiner Sterblichkeit als wertlos im Vergleich zu dem Verdruss, den ihm das Streben nach Weisheit und Besitz und die Erkenntnis seiner Endlichkeit gebracht haben (V.22–26).

Am Ende der Ausführungen des Königs angekommen, fragt man sich allerdings als Leserin oder Leser, ob dessen Lebensverdruss wirklich eine Konsequenz seiner Einsicht in die Unausweichlichkeit und Endgültigkeit des Todes ist, oder ob er nicht vielmehr aus seinen übertriebenen Erwartungen an das Leben resultiert. Dass eher Letzteres der Fall ist, lassen die Ausführungen des Königs in Koh 1,12–2,11 vermuten. Hier ist nämlich der Tod noch gar nicht im Blick. Trotzdem kommt der König auch hier schon zu der Überzeugung, dass das Streben nach Leistungen (1,12–15), nach Weisheit (1,16–18) und nach Freude (2,1–2) je für sich und in Verbindung miteinander (2,3–11), wertlos ist. Der wichtigste Grund dafür ist, dass diese Ziele vom Menschen zwar, wie im Falle des Königs, erreicht werden können, ihm aber nicht zuverlässig und uneingeschränkt zur Verfügung stehen. Sie können dem Menschen unter günstigen Umständen als sein Anteil (*cheleq*) zufallen, bilden aber keinen kalkulierbaren und dauerhaften Gewinn (*jithron*) seiner Anstrengungen.

Die Endlichkeit des Menschen zeigt sich demnach nicht erst im Tod, sondern schon im Leben. Ein Lebenskonzept, wie es der fiktive König in Koh 1–2 vertritt, das nur Werte anerkennt, die für den Menschen frei verfügbar sind, scheitert nicht erst am Tod als der unausweichlichen Grenze des Lebens, sondern schon an den Erfahrungen menschlicher Endlichkeit im Leben. Für ein solches Lebensverständnis vernichtet der Tod das Leben des Menschen nicht erst an dessen Ende, sondern schon zuvor, indem er den Menschen in Verzweiflung und Lebenshass stürzt, die sich nach Koh 1–2 spätestens dann unausweichlich einstellen, wenn der Mensch über sein Leben nachzudenken beginnt.

Eine Alternative zu dieser Lebenshaltung wird in Koh 3,10ff entwickelt. Grundlegend dafür ist, dass der Mensch seine Grenzen akzeptiert: die Grenzen seines Handlungs- und Erkenntnisvermögens, die Tatsache, dass sein Leben von unvorhersehbaren und unkontrollierbaren Zufällen beeinflusst wird, und die Begrenztheit seines Lebens durch Geburt und Tod. Die Aufforderung an den Menschen, seine Endlichkeit als Chance und als Grenze für seine Lebensführung wahrzunehmen und zu akzeptieren, wird in Koh 4,1–3 ironisch begründet. Angesichts des Leidens der Unterdrückten und der Erfahrung, dass ihnen niemand hilft, werden zunächst die Toten glücklich gepriesen, weil sie im Unterschied zu den Lebenden die Erfahrung solcher Missstände bereits hinter sich haben. Insofern hat die

Endlichkeit des menschlichen Lebens durchaus ihr Gutes. Dass damit aber keineswegs der Wert des Lebens negiert wird, zeigt die Fortsetzung in Koh 4,3. Wenn nämlich die Erfahrung von Leiden der Maßstab ist, an dem sich das Glück eines Menschen bemisst, dann sind noch glücklicher als die Toten diejenigen, die noch gar nicht gelebt haben, denn sie haben auch noch kein Leiden erfahren. Das heißt aber, dass es besser ist, das Leben noch vor sich zu haben, als schon tot zu sein (vgl. Koh 9,4). Koh 4,1–3 lässt so den Wert des endlichen menschlichen Lebens erkennen.

Breiter und vielleicht auch überzeugender begründet wird die Aufforderung zur Annahme der eigenen Endlichkeit bei Kohelet mit dem Hinweis auf das Schöpfungshandeln Gottes (vgl. bes. Koh 3,10–15). Gott hat alles zu seiner Zeit gemacht (3,11). Die Zeit gehört also zur Schöpfung, und mit ihr Prozesse der Veränderung, des Vergehens und Entstehens, wie Gebären und Sterben (3,2) und das Gehen und Kommen der Generationen (1,4). Zugleich ist aber die Schöpfung Gottes auf unbegrenzte (zumindest unabsehbare) Dauer angelegt (3,14).

Wie kann diese Dauerhaftigkeit alles Geschaffenen mit seiner Zeitlichkeit zusammengedacht werden? Koh 3,15 scheint eine Möglichkeit anzudeuten. Wenn sich in allem zeitlichen Wechsel immer wieder Gleich(artig)es wiederholt, dann entsteht in der Welt nichts wirklich Neues (vgl. 1,9f), dann geht aber auch umgekehrt nichts völlig verloren. Wie man sich das vorstellen kann, zeigt Koh 1,4–7. Während die Erde und das Meer fest stehen, befinden sich die Sonne, der Wind und die Flüsse in beständiger Bewegung, in der aber immer wieder ähnliche Konstellationen wiederkehren. Noch einmal anders konstituiert sich die Dauer der Menschheit im Wechsel der Generationen. Während diese und die ihnen angehörenden Individuen vergänglich sind, besteht die Menschheit ebenso wie die Erde auf unabsehbare Dauer, "von Generation zu Generation".

Dass die menschlichen Individuen vergänglich sind, wird im Koheletbuch mehrfach unterstrichen. So trifft nach Koh 3,18–21 der Tod die Menschen wie die Tiere. Der "Lebensgeist", der Menschen wie Tiere bei ihrem Tod verlässt und nach Koh 12,7 zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat, ist hier kaum als eine je individuelle Größe gedacht, sondern wie in Ps 104,29f als die unpersönliche göttliche Lebenskraft, die sich im Atem der Lebewesen manifestiert. Dazu passt die in Koh 9,5f zum Ausdruck gebrachte Überzeugung, dass die Toten nichts mehr wahrnehmen und erkennen können, keine Gefühle und Interessen mehr haben, und am Weltgeschehen keinen Anteil nehmen.

Die Sterblichkeit scheint für Kohelet schlicht zu den mit der Schöpfung gegebenen Wesensmerkmalen des Menschen zu gehören. Wenn sie gelegentlich mit dem Hinweis auf die (moralische) Schlechtigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen in Verbindung gebracht wird

(vgl. Koh 3,16ff; 8,6ff; 9,3), soll sie damit allem Anschein nach nicht als Folge menschlicher Schuld erklärt werden. Möglicherweise soll darauf hingewiesen werden, dass die Menschen in Anbetracht ihrer ausnahmslosen Fehlerhaftigkeit nichts anderes verdient haben als den Tod. Vielleicht sollen aber auch Sterblichkeit und Fehlerhaftigkeit des Menschen nur dessen Unvollkommenheit illustrieren, in der er sich von Gott unterscheidet.³

Die Annahme seiner Endlichkeit, d.h. seiner Sterblichkeit, aber auch der ihm schon vor dem Tod gesetzten Grenzen seines Handelns und Erkennens (vgl. Koh 3,11.22; 6,10–12; 7,13f.20; 8,7f.16f; 9,11ff; 11,1–6), kann den Menschen nach Kohelet zu einer Lebenshaltung und Lebensführung befreien, deren Maximen sich im Anschluss an Koh 3,12f als "Gutes tun" und "Gutes genießen" zusammenfassen lassen.⁴ Immer wieder ruft Kohelet dazu auf, das Leben zu genießen, wenn sich die Möglichkeit dazu bietet (Koh 3,12f.22; 5,17–19; 7,14; 8,15; 9,7–10; 11,7–12,7). Die Möglichkeit, zu essen, zu trinken und etwas Gutes zu genießen, ist nämlich eine Gabe Gottes, die der Mensch alsbald annehmen und nicht auf eine ungewisse Zukunft im Leben – oder gar auf ein (illusorisches) Leben nach dem Tod bzw. in einer neuen Welt⁵ – verschieben sollte.

Dabei sollte er, sofern ihm das möglich ist, auch andere Menschen an seinem Glück Anteil nehmen lassen. Damit schafft er sich nicht nur ein soziales Netz, das ihn in späteren, weniger glücklichen Lebensumständen unterstützen kann (Koh 11,1f). Er trägt auch der Einsicht Rechnung, dass jeder Mensch einen Anspruch auf seinen Anteil an den von Gott zur Verfügung gestellten Gütern hat, und dass sein eigenes Vermögen letztlich ein Geschenk Gottes und nicht nur das Resultat seiner eigenen Leistungen darstellt (Koh 5,17f; vgl. 5,9–6,9).

Während also nach Kohelet der Widerstand des Menschen gegen seine Endlichkeit zum Scheitern verurteilt ist (wie das Beispiel des Königs in Koh 1–2 zeigt), kann ihn die Annahme seiner geschöpflichen Grenzen zu einem glücklichen Leben in Gemeinschaft mit anderen führen. Zudem sollte der Mensch sein Handeln nicht daran ausrichten, was ihm – im

³ Vgl. in diesem Zusammenhang jetzt auch *M. Maussion*, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet* (OBO 190), Fribourg / Göttingen 2003.

⁴ Die Wendung *la'asoth tob* wird häufig im Sinne von "Gutes genießen", "es sich gut gehen lassen" interpretiert. Dagegen spricht jedoch der Gebrauch von *'sh + tob / ra'(a)* in Koh 4,17; 7,20; 8,11f. – Wenn es nach Koh 3,12f für den Menschen nichts Gutes (*tob*) gibt, außer, etwas Gutes zu tun (*la'asoth tob*) oder etwas Gutes zu genießen (*ra'a tob*), wird damit – im Gegensatz zu Koh 2,3 – vorausgesetzt, dass es für den Menschen evident ist, was Gut ist.

⁵ Wenn Kohelet in 3,19–21 vom Lebensatem (*ruach*) der Menschen und der Tiere spricht, meint er damit wohl eine unpersönliche Lebensenergie (vgl. 12,7). Vielleicht spielt er hier aber auf Hoffnungen seiner Zeitgenossen an, die für sich ein Leben nach dem Tod im Himmel erwarteten (im Unterschied zu den Tieren, die in die Unterwelt eingehen). Koh 1,3–9 und 12,1–7 scheinen sich u.a. mit prophetisch-eschatologischen Erwartungen auseinanderzusetzen; vgl. zu Koh 1,3–9 bes. Jes 65,17ff (Stichworte: neu, früher, später, sich erinnern), zu Koh 12,1–7 bes. Jes 13,10; Joel 2,10; Jer 25,10.

irdischen oder in einem vermeintlichen jenseitigen Leben – Gewinn bringt, sondern daran, was er als gut einsieht (Koh 8,10–15).⁶

II. Leben und Tod nach Paulus

Das Korpus der paulinischen Briefe ist inhaltlich weit weniger kohärent als das Buch Kohelet.⁷ Größere zusammenhängende Reflexionen zum Thema Leben und Tod finden sich vor allem in 1Kor 15 und Röm 1–8 (vgl. auch 2Kor 5,1–11; Phil 1,21–24). An zahlreichen weiteren Stellen kommt Paulus bei Gelegenheit auf einzelne Aspekte dieses Themas zu sprechen.

Paulus' Aussagen über den Tod und das darauf folgende ewige Leben sind vielfältig, verwenden unterschiedliche Bilder und lassen sich kaum auf einen gemeinsamen Nenner bringen.⁸ So äußert er in Röm 8,11 die Erwartung, Gott werde die sterblichen Leiber der Christen durch seinen in ihnen wohnenden Geist wieder lebendig machen. Nach 1Thess 4,13–18 werden bei der Wiederkunft Christi zuerst die verstorbenen Christen wieder auferstehen, sodann werden die noch lebenden gemeinsam mit ihnen entrückt werden, dem Herrn entgegen in die Luft. Dagegen spricht Paulus in Phil 1,23 von seiner Lust zu sterben und bei Christus zu sein, und scheint dabei vorauszusetzen, dass der Tod für ihn ein direkter Übergang vom irdischen in das himmlische Leben sein wird. Wenn 2Kor 5,1–11 den Tod als Abbruch der irdischen Zeltwohnung und Umzug in ein von Gott bereitetes ewiges Haus im Himmel darstellt, scheint damit ebenfalls keine Auferstehung des Leibes im Blick zu sein, sondern eine Art Übergang vom irdischen in einen himmlischen Leib. Die nach Phil 3,20f erwartete Verwandlung des Leibes von der Niedrigkeit zur Herrlichkeit durch Christus steht zwischen einer Auferweckung des Leibes und dem Wechsel vom irdischen in einen himmlischen Leib. Wenn nach 1Kor 15,35ff der irdische Leib mit einem Samenkorn verglichen werden kann, aus dem (bei der Auferweckung) wie eine Pflanze ein völlig anderer himmlischer Leib erwächst, werden damit Kontinuität und Diskontinuität zwischen irdischem und jenseitigem Leben festgehalten, wobei die Diskontinuität besonders betont wird. Das führt dazu, dass nach 1Kor

⁶ Koh 8,10–12a zeigen, dass gerechtes oder frevelhaftes Verhalten nicht immer ein entsprechendes Ergehen zur Folge haben. Trotzdem ist es nach V.12b–13 "gut für die Gottesfürchtigen, dass sie sich fürchten vor Gott" und "nicht gut für den Frevler ..., wenn er sich nicht fürchtet vor Gott". D.h. der Wert menschlichen Handelns ergibt sich aus seiner moralischen Qualität und nicht aus seinen Folgen für den Handelnden. Vgl. zur Begründung dieser Übersetzung *Krüger*, Kohelet (s.o. Anm. 2), 287ff. Sonst werden diese Verse meist als von Kohelet kritisierte Meinung interpretiert, vgl. z.B. *Machinist*, Ecclesiastes (s.o. Anm. 2), 1616f.

⁷ Vgl. als Einführung in den aktuellen Stand der Paulusforschung *S. Vollenweider*, Art. Paulus I. Person und Werk, in RGG⁴ 6, 2004, 1035–1054.

⁸ Vgl. *G. Sellin*, Art. Auferstehung I. Auferstehung der Toten 4. Neues Testament, in RGG⁴ 1, 1998, 917–919.

15,51f auch die bei der Wiederkunft Christi noch lebenden Christen verwandelt werden (wovon in 1Thess 4 noch keine Rede war). Wenn hingegen 1Kor 15,53f feststellt, das Verwesliche müsse die Unverweslichkeit anziehen, wird damit wieder stärker die Kontinuität hervorgehoben.

Die Vielzahl und Vielfalt der von Paulus verwendeten Bilder zeigt die Schwierigkeit, den Sachverhalt, von dem die Rede ist, sprachlich zu erfassen. Sie entsteht insbesondere dann, wenn das ewige Leben nicht einfach als Wiederherstellung bzw. Fortsetzung des irdischen Lebens konzipiert wird, sondern mit einer Verwandlung des Menschen einhergeht, wie es bei der Mehrzahl der Ausführungen Paulus' der Fall ist.

Im Vergleich zu dieser Vielfalt der Aussagen über den Übergang vom irdischen zum ewigen Leben fällt Paulus' Zurückhaltung gegenüber der Entwicklung von anschaulichen Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod auf. Hier finden sich nur relativ vage Andeutungen über die Herrlichkeit des neuen Lebens (Röm 8,18; 2Kor 4,17), in dem man sich bei Christus befindet (1Thess 4,17; 5,10; Phil 1,23; 2Kor 5,7f) und schaut, was man hienieden geglaubt hat (2Kor 5,7; 1Kor 13,12).

An den bisher genannten Stellen waren der Tod als Ende des irdischen Lebens und das neue, ewige Leben als Leben nach dem Tod im Blick. Da Paulus mit einer baldigen Wiederkunft Christi rechnete (vgl. Phil 4,5; 1Kor 7,29; Röm 13,11), konnte er für sich selbst und den größten Teil seiner Glaubensgenossen erhoffen, diese noch vor seinem Tod zu erleben (vgl. 1Thess 4,13ff; 1Kor 15,51f). Insofern stellt der Tod in seiner Sicht keine notwendige und unverzichtbare Etappe auf dem Weg vom irdischen zum ewigen Leben dar. Für die bei der Wiederkunft Christi Lebenden tritt an seine Stelle nach 1Kor 15,51ff eine Verwandlung.

Paulus kann aber auch davon sprechen, dass das neue, ewige Leben schon vor dem physischen Tod und vor der Wiederkunft Christi beginnt. So kann nach 2Kor 5,17 schon von einer neuen Schöpfung die Rede sein, wenn jemand "in Christus" ist (vgl. Gal 6,15). Dementsprechend kann auch von einem Sterben "mit Christus" die Rede sein (Röm 6,2ff), das sich schon im irdischen Leben, vor dem physischen Tod vollzieht.

Eine differenzierte Zuordnung von Zukünftigkeit und Gegenwärtigkeit des neuen Lebens entwickelt Paulus in Röm 6–8.⁹ Durch den Nachvollzug von Tod und Auferstehung Jesu in der Taufe sind die Christen für die Sünde gestorben und leben schon jetzt "als solche, die aus Toten lebendig geworden sind" (Röm 6,14), für Gott (Röm 6,1–8,16). Allerdings sind sie noch nicht wie Christus "verherrlicht" und dem irdischen Leiden sowie der Sterblichkeit enthoben. In dieser Hinsicht harrt ihr bereits angebrochenes neues Leben noch der

⁹ Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI.2), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1980, 3ff.

eschatologischen Vollendung (Röm 8,17–39). Aber auch die Überwindung des Leidens und der Schwachheit, die das irdische Leben der Christen noch prägen, wird von ihnen nicht nur für die Zukunft erhofft (Röm 8,17–25), sondern schon in der Gegenwart erfahren (Röm 8,26–39), wenn Gottes Geist ihrer Schwachheit zur Hilfe kommt (Röm 8,26; vgl. 2Kor 4,7–12; 12,1–10), wenn sie die größten Erniedrigungen kraft der Liebe Gottes überwinden (Röm 8,37) und sich dessen gewiss sind, dass auch der Tod sie nicht von dieser Liebe trennen kann (Röm 8,38f).

Zukünftigkeit und Gegenwart des neuen Lebens sind in der Argumentation Paulus' eng verbunden mit seiner Deutung von Tod und Auferstehung Jesu. Diese werden von ihm einerseits interpretiert als Bestätigung apokalyptisch-eschatologischer Zukunftserwartungen, andererseits aber auch als Ermöglichung eines neuen Lebens in der Gegenwart.

Ersteres ist dort der Fall, wo der auferstandene Christus als Erstgeborener (Röm 8,29) oder Erstling (1Kor 15,20) einer umfassenderen Totenauferstehung bezeichnet wird. Das Welt- und Geschichtsbild, das im Hintergrund dieser Aussagen steht, wird in 1Kor 15,21ff und Röm 1–8 breiter entfaltet.¹⁰ Danach gehört die Sterblichkeit des Menschen und der Tiere nicht wie in Gen 1ff zu ihrer Geschöpflichkeit, sondern ist eine Folge der Sünde, durch welche die Schöpfung korrumpiert wurde (vgl. Weish 1,13ff; 2,23f). Gott wird diesen Zustand aber nicht auf Dauer hinnehmen, sondern dieser Welt ein Ende machen und eine neue Welt schaffen, in der die Sünde und der Tod keinen Platz mehr haben werden. Am Übergang zwischen der alten und der neuen Welt steht ein göttliches Gericht über die lebenden und die bereits gestorbenen Menschen. Wer vor dieser Instanz gerecht gesprochen wird, darf in die neue Welt eingehen. Da diese neue Welt von der Korruption durch die Sünde frei ist, wird es in ihr keinen Tod mehr geben. Wer in ihr lebt, lebt ewig.

Vor dem Hintergrund dieses Welt- und Geschichtsbilds interpretiert Paulus (wie offensichtlich schon die Christen, die ihm ihre Traditionen vermittelten) die Erscheinungen Jesu als Hinweis auf dessen Auferstehung, die dann ihrerseits als Bestätigung der Erwartung einer umfassenderen Auferstehung zu einem neuen, himmlischen und unvergänglichen Leben verstanden werden konnte.¹¹

Zugleich bestätigt die Auferstehung Jesu aber auch, dass dieser "für unsere Sünden gestorben ist" (1Kor 15,3), und ermöglicht es so denen, die darauf vertrauen, im zukünftigen Gericht zu bestehen. Denn Christus wird für sie eintreten, und Gott wird sie freisprechen (Röm 8,33f; vgl. 1Thess 1,9f; Röm 3,21ff). Dieser Hoffnung scheinen allerdings andere

¹⁰ Vgl. *M.C. de Boer*, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (JSNT 22), Sheffield 1988.

¹¹ Vgl. zum religionsgeschichtlichen Hintergrund etwa *R. Martin-Achard / G.W.E. Nickelsburg*, Art. Resurrection (Old Testament / Early Judaism and Christianity), in *Anchor Bible Dictionary* V, 1992, 680–691.

Aussagen Paulus' zu widersprechen, nach denen auch die Christen bei diesem Gericht nach ihren guten oder bösen Taten im irdischen Leben beurteilt und dafür belohnt oder bestraft werden (vgl. 2Kor 5,10; Röm 14,10). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich jedoch insofern auf, als schon das irdische Leben der Christen in Paulus' Sicht so grundlegend von Gott bestimmt wird, dass ihr Tun sich immer schon dem Wirken Gottes verdankt (vgl. Phil 2,12f; Gal 5,25). Denn der Tod und die Auferstehung Jesu geben ihnen nicht nur Grund zum Vertrauen auf eine Begnadigung beim zukünftigen Gericht Gottes, sie eröffnen ihnen schon jetzt die Möglichkeit, ein neues Leben zu führen, das nicht mehr der Macht der Sünde untersteht, sondern vom Geist Gottes bestimmt wird (Röm 6ff).

Wenn diesem neuen Leben nach Paulus die Qualität der Ewigkeit zukommt (Röm 6,22f), ist damit nicht einfach eine unendliche zeitliche Ausdehnung der Existenz des Menschen gemeint. Denn dieses neue Leben ist bereits durch den Tod hindurchgegangen und damit ebenso tiefgreifend verwandelt worden, wie es Paulus für den Übergang vom irdischen zum himmlischen Leben erwartet. So bin nicht mehr "ich" das Subjekt dieses Lebens, sondern "Christus lebt in mir ... der mich liebt und sich selbst für mich hingegeben hat" (Gal 2,19f). Christen, die in der Taufe mit Christus durch den Tod hindurchgegangen sind, leben und sterben nicht mehr für sich, sondern für den Herrn, dem sie im Leben und im Tod gehören (Röm 14,7f; vgl. 2Kor 5,15), sie haben "Christus angezogen" (Gal 3,27; vgl. Röm 13,14).

Das neue Leben immunisiert also nach Paulus nicht gegen den Tod. Vielmehr entsteht es genau dann, wenn der Mensch dem Tod nicht ausweicht, sondern sich ihm bewusst aussetzt. Der "alte Mensch" muss gekreuzigt und der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werden (Röm 6,6; vgl. Gal 5,24; 6,14). Die "Werke des Fleisches" müssen mit dem Geist getötet werden (Röm 8,13). Nur in diesem und durch diesen Tod des "alten Menschen" kann der Geist seine lebenspendende Kraft entfalten und die "sterblichen Leiber lebendig machen" (Röm 8,11). Weil diese den Tod überwindende Kraft des Geistes nach Paulus in der Befreiung von der Macht der Sünde schon jetzt erfahrbar ist, gibt es Grund zu der Hoffnung, dass sie sich auch in der eschatologischen Befreiung von allem Leiden einschließlich der Sterblichkeit durchsetzen wird.

III. Fragen im Anschluss an Kohelet und Paulus

Auch bei genauerem Zusehen bestätigt sich somit der erste Eindruck, dass Kohelet und Paulus einander widerstreitende und kaum miteinander vereinbare Konzeptionen von Leben und Tod vertreten. Für Kohelet endet das menschliche Leben definitiv mit dem Tod. Illusionen über

ein Leben nach dem Tod verführen den Menschen seiner Meinung nach nur dazu, zu versäumen, was jetzt zu tun oder zu genießen wäre. Paulus dagegen rechnet mit der Möglichkeit, schon jetzt ein neues Leben zu führen, das vom Tod nicht zerstört, sondern verwandelt werden wird. Die Hoffnung auf ein ewiges Leben gibt ihm Trost angesichts des Leidens in der Welt und in den Gefährdungen, in die ihn seine Mission als Apostel führt.

Bei genauerem Zusehen zeigt sich freilich auch, dass es zwischen den Konzeptionen Kohelets und Paulus' nicht nur Gegensätze und Widersprüche gibt, sondern auch Bereiche, in denen beide einander nahe kommen, sich überschneiden oder ergänzen. Insofern fordert der Widerstreit zwischen Kohelet und Paulus heutige Leserinnen und Leser nicht einfach dazu heraus, sich für eine der beiden Positionen zu entscheiden – zumal die Argumentation auf beiden Seiten zum Teil von Voraussetzungen ausgeht, die heute kaum noch geteilt werden können. Vielmehr legen es die Texte nahe, ihre Einsichten und Reflexionen gleichsam miteinander (und mit heutigen Erfahrungen und Überzeugungen) in ein kritisches und konstruktives Gespräch zu bringen, in dessen Verlauf sie kritisiert und korrigiert, aber auch ergänzt und erweitert werden können. Im Folgenden sollen einige Fragen skizziert werden, die in einem solchen Gespräch zu klären wären.

1. Der Tod als Grenze menschlichen Handelns

Kohelet und Paulus vertreten jeweils nicht genau die Ansichten, die ihr jeweiliges Gegenüber kritisiert. Kohelet zieht aus seiner Ablehnung eines Lebens nach dem Tod andere Konsequenzen als Paulus erwartet. Und Paulus' Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod unterscheidet sich deutlich von den Hoffnungen, mit denen sich Kohelet auseinandersetzt.

Paulus argumentiert in 1Kor 15,29ff folgendermaßen: "Wenn keine Toten auferweckt werden ...: Wozu begeben wir uns dann jede Stunde in Gefahr? Ich sterbe täglich – so wahr ihr, Brüder, mein Ruhm seid, den ich bei Christus Jesus, unserem Herrn, habe. Wenn ich (nur) auf menschliche Weise in Ephesus mit wilden Tieren gekämpft habe, welchen Nutzen habe ich davon? Wenn keine Toten auferweckt werden, dann lasst uns essen und trinken, denn morgen sterben wir! Täuscht euch nicht! Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten. Werdet nüchtern, wie es sich gehört, und sündigt nicht ..." ¹²

Paulus scheint damit sagen zu wollen, dass er nur wegen seiner Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod einer – wohl metaphorisch als Kampf mit wilden Tieren beschriebenen – lebensgefährlichen und nach menschlichen Maßstäben aussichtslosen Auseinandersetzung in

¹² Vgl. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (EKK VII.4), Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn 2001, 231ff.

Ephesus nicht ausgewichen ist. Hätte er diese Hoffnung nicht gehabt, wäre es seiner Meinung nach vernünftig gewesen, im Angesicht des Todes noch einmal die letzte Gelegenheit zu nutzen, das Leben zu genießen. Zur Charakterisierung einer solchen, rein "diesseitigen" Lebenshaltung zitiert Paulus Jes 22,13. Vielleicht hat er dabei aber auch Kohelet im Blick (vgl. Koh 9,1–10 u.a.). Jedenfalls scheint Paulus Menschen, die eine solche Lebenshaltung vertreten, als einen schlechten Umgang zu betrachten, der die guten Sitten verdirbt, wie Paulus mit Rückgriff auf ein zum Sprichwort gewordenes Diktum des Dichters Menander formuliert, und sich berauscht, statt das Leben nüchtern zu betrachten.

Trifft dieses Verständnis des Textes zu, reproduziert Paulus hier ein Stereotyp, das sich bereits in der Weisheit Salomos findet, die in ihren ersten Kapiteln – wohl auch mit Blick auf Kohelet – die "Gottlosen", die eine rein "diesseitige" Lebenshaltung vertreten, den "Gerechten" gegenüberstellt, die auf ein Leben nach dem Tod hoffen. Die "Gottlosen" sind davon überzeugt, das menschliche Leben sei kontingent und endlich (Weish 2,1–5): "Durch Zufall sind wir entstanden, und danach werden wir sein wie solche, die nicht existierten" (V.2).¹³ Diese Meinung (ver)führt die "Gottlosen" zu einem hedonistischen Lebensgenuss (V.6–9) und einer skrupellosen Ausbeutung der Schwächeren (V.10–20). Damit befinden sie sich aber im Irrtum. Denn die von ihnen verachteten "Gerechten" werden "leben bis in Ewigkeit" und von Gott den ihnen gebührenden "Lohn" empfangen (5,15), während die "Gottlosen" dem Vergehen und Vergessen anheimfallen und von ihrer Skrupellosigkeit und ihrem Reichtum keinen Nutzen mehr haben werden (5,8ff).

Das Buch Kohelet zeigt demgegenüber, dass das Fehlen der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod keineswegs notwendig zu einer rücksichtslos hedonistischen Lebenseinstellung führen muss. Kohelet ruft ausdrücklich dazu auf, sich so gerecht wie möglich zu verhalten (Koh 7,15ff), er leidet unter der Unterdrückung und Ausbeutung der Schwachen (Koh 4,1ff), kritisiert einen ängstlichen Opportunismus (Koh 8,1ff; 10,20) und kennt sehr wohl Situationen, in denen es sinnvoll ist, einem Stärkeren zu widerstehen (Koh 4,12). Umgekehrt kritisiert Kohelet eine Orientierung am Nutzen, den das Handeln eines Menschen diesem bringt. Eine solche Nutzenerwägung ist aber für die Argumentation der Weisheit Salomos und Paulus' an den zitierten Stellen grundlegend. Denn das entscheidende Argument für die Gerechtigkeit bzw. die Bereitschaft, sein Leben zu riskieren, ist dort jeweils, dass sich ein solches Handeln nach dem Tode auszahlt. Bei Paulus steht diese Nutzenüberlegung allerdings in Spannung zu seiner andernorts formulierten Einsicht, dass der Mensch nicht durch eigene Leistung, sondern nur durch die Gnade Gottes des ewigen Lebens teilhaftig werden kann.

¹³ Übersetzung nach *D. Georgi*, Weisheit Salomos (JSHRZ III.4), Gütersloh 1980.

Kohelet wendet sich gegen die Erwartung einer irgendwie gearteten Fortexistenz des Menschen nach dem Tod, in die er einen "Gewinn" aus seinem Leben vor dem Tod mitnehmen oder in der er aus seinem Leben vor dem Tod irgendeinen "Vorteil" ziehen kann. Mit seiner Bestreitung eines Lebens nach dem Tod will Kohelet den Tod als definitive Grenze der Verfügungsgewalt des Menschen über sein Leben herausstellen und damit jeglichem Handlungskalkül den Boden entziehen, das diese Grenze nicht akzeptiert. In seinen Handlungsentscheidungen soll sich der Mensch nicht leiten lassen von der Erwartung einer Belohnung oder Bestrafung für gegenwärtiges Handeln oder Unterlassen oder von der Hoffnung auf eine Kompensation gegenwärtiger Lebensbeeinträchtigungen – seien sie aufgenötigt oder selbst gewählt – nach seinem Tod. Vielmehr soll er jeweils das für sich selbst und für andere Gute realisieren, das sich ihm als aktuell realisierbar anbietet.

Paulus zeigt sich in Röm 1–3 davon überzeugt, dass der Mensch, um vor dem Gericht Gottes bestehen zu können, völlig auf dessen Gnade angewiesen ist. Dann ist aber das Leben nach dem Tod jedenfalls nicht ein "Gewinn", den sich der Mensch durch sein Leben vor dem Tod verdienen könnte, sondern ein Geschenk Gottes. Zudem ist das Leben nach dem Tod, das Paulus erwartet, nicht einfach eine Verlängerung des irdischen Lebens. Nicht nur von den leidvollen Begrenzungen der irdischen Existenz, sondern auch von deren Selbstbezüglichkeit und Selbstsorge hofft Paulus nach dem Tod frei zu sein – ja, das ewige Leben selbst wird gar nicht mehr sein eigenes Leben sein, sondern das Leben Christi bzw. des göttlichen Geistes in ihm. Insofern bedeutet die Erwartung eines ewigen Lebens bei Paulus gerade nicht eine Ausdehnung der menschlichen Verfügungsmacht über den Tod hinaus, sondern vielmehr die Vollendung einer schon vor dem Tod beginnenden Selbsthingabe in den Tod, durch die das eigene Leben aufgehoben wird im Leben Christi bzw. in Gott. Insofern müsste Paulus Kohelet eigentlich zustimmen können, dass es für den Menschen keinen durch sein Handeln zu erzielenden "Gewinn" gibt, den er über den Tod hinaus behalten kann. Für das Leben vor dem Tod ergäbe sich daraus die Konsequenz, dass sich das Handeln des Menschen allein daran orientieren sollte, was er als – für sich selbst und für seine Mitmenschen in einer gegebenen Situation – gut erkennt, und nicht daran, was ihm selbst später einmal einen Vorteil bringen wird (vgl. 1Thess 5,21; Phil 4,8; Röm 12,2.9).

2. Das neue Leben vor dem Tod

Paulus' Einsichten über das Leben vor dem Tod sind erheblich differenzierter als diejenigen Kohelets. Kohelet geht davon aus, dass der Mensch – zumindest wenn er kein "Tor" ist –

erkennen kann, was gut ist, und dies dann auch zu tun vermag. Demgegenüber tragen Paulus' etwa in Röm 7 festgehaltene Einsichten, dass der Mensch keineswegs immer erkennen kann, was gut für ihn ist, und dass er, wenn er dies erkannt hat, noch nicht unbedingt in der Lage ist, das Gute auch zu tun, wesentlich zur Vertiefung und Differenzierung der Wahrnehmung und Reflexion menschlichen Handelns bei.

Andererseits könnte die nüchterne Einsicht Kohelets, dass der Mensch auch bei bester Einsicht und Absicht niemals völlig frei von Fehlern ist (Koh 7,20), vielleicht auch zu einer Klärung von Paulus' Sicht des christlichen Lebens vor dem Tod beitragen. Auf der einen Seite betont Paulus nämlich die durch Christus gewonnene Freiheit von der Macht der Sünde. Auf der anderen Seite betrachtet er, wie seine Paränesen zeigen, auch dieses neue Leben als sittlich verbesserungsfähig und immer wieder durch die Sünde gefährdet (vgl. 1Kor 5,1ff; Gal 5,15 u.a.). Lässt sich dies mit Kohelet so verstehen, dass das neue Leben der Christen vor dem Tod zwar frei ist von der *Macht* der Sünde, nicht aber frei von jeglicher Sünde?

Paulus' Gegenüberstellung des Lebens unter der Macht der Sünde und des neuen Lebens in Christus kann verglichen werden mit Kohelets Gegenüberstellung der Lebenshaltung des fiktiven Königs in Koh 1–2 und der in Koh 3ff entwickelten und von Kohelet empfohlenen Lebenseinstellung. Wie das Leben unter der Macht der Sünde bei Paulus zeichnet sich auch die Lebensführung des Königs in Koh 1–2 durch eine Orientierung ausschließlich an den eigenen Bedürfnissen bzw. Begierden aus (vgl. das wiederholte "für mich" in Koh 2,4ff und das durchgängige Streben nach einem Vorteil bzw. Gewinn für sich selbst). Zwar ist die in Koh 3ff entwickelte Alternative dazu nicht wie das neue Leben bei Paulus durch eine Hingabe des Selbst in den Tod charakterisiert, wohl aber durch eine Selbstbegrenzung im Blick auf die Bedürfnisse der Mitmenschen und vor allem im Blick auf die dem Menschen von seinem Schöpfer gesetzten Grenzen des Erkennens und Handelns einschließlich des Todes.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kohelet und Paulus scheint allerdings darin zu bestehen, dass Kohelet nicht über den Übergang von einer Lebenshaltung zur anderen nachdenkt (und einen solchen Übergang vermutlich als Folge der Einsicht in die Gegebenheiten des Lebens als Schöpfung Gottes verstehen würde), während Paulus diesen Übergang in Röm 6 als Wirkung der Taufe beschreibt, in der die Christen mit Christus und seinem Geschick verbunden werden.

Bedeutet das, dass der von Paulus beschriebene Übergang in ein neues Leben vor dem Tod erst nach Christus möglich geworden ist? Die Gegenüberstellung einer früheren Zeit der göttlichen Geduld gegenüber den menschlichen Sünden und der jetzigen Zeit, in der eine Rechtfertigung aus Glauben an Jesus möglich geworden ist, in Röm 3,25f deutet in diese

Richtung. Andererseits kann Paulus in 1Kor 10,4 auch von der (verborgenen) Präsenz Christi unter den Israeliten zur Zeit der Wüstenwanderung sprechen. Hier führt das Gespräch zwischen Kohelet und Paulus zu der Frage, ob sich mit Christus die Beziehung zwischen Gott und den Menschen grundlegend geändert hat, oder ob durch Christus "nur" die Einsicht in die Beziehung zwischen Gott und den Menschen deutlicher geworden ist – oder ob diese Alternative problematisch ist, weil die Einsicht des Menschen in seine Beziehung zu Gott ein wesentlicher Teil dieser Beziehung ist.

Jedenfalls weist Paulus' Beschreibung des Übergangs vom alten zum neuen Leben vor dem Tod darauf hin, dass dieser Übergang sich nicht nur auf der Ebene menschlicher Einsicht vollzieht, sondern den Menschen in einer umfassenderen Weise tangiert. Wie auch immer sich Paulus die Verbindung mit Christus in der Taufe genau vorgestellt hat, handelte es sich dabei doch wohl um einen längeren und komplexen Prozess, zu dem zwischenmenschliche Beziehungen ebenso gehörten wie ein Berührt- und Ergriffenwerden von Traditionen über das Leben und die Lehre Jesu. Diese Komplexität grundlegender Veränderungsprozesse im menschlichen Leben kommt bei Kohelet nicht in den Blick. Allerdings kann seine Engführung auf die Dimension des Erkennens und Reflektierens daran erinnern, dass die Einsicht, dass das menschliche Leben von vielfältigen Faktoren jenseits der Vernunft bestimmt wird, eine vernünftige und kritische Selbstprüfung nicht etwa überflüssig oder unangebracht, sondern im Gegenteil nur um so notwendiger und dringlicher macht (vgl. die Gabe der "Unterscheidung der Geister" in 1Kor 12,10).

3. Genuss und Verzicht

Während bei Kohelet die Aufforderung im Vordergrund steht, das Leben bei sich bietender Gelegenheit zu genießen (vgl. Koh 9), scheint Paulus stärker einen Genussverzicht zu favorisieren (vgl. 1Kor 7). Das hat bei Paulus seinen Grund in der Erwartung eines nahen Weltendes und in der Hoffnung auf eine jenseitige Herrlichkeit, die alle irdischen Leiden und Beeinträchtigungen bei weitem überstrahlen wird. Auch Paulus weiß aber den dankbaren Genuss der Gaben Gottes durchaus zu schätzen (vgl. Röm 14,6; 1Kor 10,30f) und propagiert keineswegs ein freudloses Leben (vgl. Röm 12,12; Phil 4,4).

Umgekehrt kritisiert Kohelet einen Genussverzicht aus Gründen des Egoismus, des Geizes oder der Hoffnung auf einen zukünftigen Gewinn (vgl. Koh 4,8; 5,12ff). Hingegen müsste er von seinen sonstigen Einsichten her durchaus zugestehen können, dass es richtig sein kann, auf möglichen Genuss zu verzichten, wenn dies aufgrund anderer Erwägungen als

gut erscheint – etwa, um einem anderen Menschen Beistand zu leisten (vgl. Koh 4,9ff), oder weil es der aktuellen Situation eher angemessen ist zu weinen und zu klagen als zu lachen und zu tanzen (vgl. Koh 3,4; 7,14). Insofern scheint hier zwischen Kohelet und Paulus kein unüberbrückbarer Gegensatz zu bestehen.

4. Sterblichkeit und Geschöpflichkeit

Weitaus tiefgreifender ist dagegen der Dissens zwischen Kohelet und Paulus über die Endlichkeit des Menschen. Grundsätzlich stimmen beide darin überein, dass der Mensch – im Gegensatz zu Gott – ein endliches Wesen ist. Das gilt etwa im Hinblick auf seine räumliche Ausdehnung, sein Erkenntnis- und Handlungsvermögen oder den Beginn seiner Existenz in der Zeit. Strittig ist hingegen, ob zum Wesen des Menschen auch seine Fehler- bzw. Sündhaftigkeit gehört (s.o.) sowie ein Ende seines Lebens in der Zeit.

Kohelet bejaht beides – vor dem Hintergrund nicht nur der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) sondern auch eines gewissen *common sense* der altorientalischen Religionen (mit Ausnahme des Alten Ägypten).¹⁴ Koh 3,19ff aber auch der religionsgeschichtliche Kontext Kohelets machen es wahrscheinlich, dass ihm Erwartungen eines Lebens nach dem Tod durchaus bekannt waren (vgl. etwa Ps 49; 73 oder Hen 22). Kohelet lehnt solche Erwartungen aber ab, ebenso wie wenig später Jesus Sirach, der den Tod als ein göttliches Gesetz bezeichnet (Sir 41,1–4; vgl. Gen 3,19; 6,3). Der Tod gehört nach Kohelet zur Welt, die er als Schöpfung Gottes betrachtet, ohne damit den Anspruch zu erheben, über ihren Anfang oder ihr mögliches Ende nähere Aussagen machen zu können. In der Welt gibt es nach seiner Überzeugung Veränderung nur als Wiederholung von Gleichartigem. Die Welt ist so, wie sie ist, von Gott gewollt. Sie ist weder veränderbar noch veränderungsbedürftig. Möglichkeiten und Grenzen des Menschen sind durch das Schöpfungshandeln Gottes bestimmt. Der Mensch kann sie akzeptieren oder ihnen – erfolglos und zu seinem eigenen Schaden – widersprechen.

Für Paulus' Weltsicht ist demgegenüber eine Differenz zwischen der ursprünglichen Schöpfung Gottes und der gegenwärtigen Erfahrungswirklichkeit bestimmend (vgl. dazu ebenfalls Gen 1ff). Die Welt, in der wir leben, ist nicht die Welt, wie Gott sie geschaffen hat. Vielmehr ist sie geprägt durch den Einbruch der Sünde, der dazu geführt hat, dass alles Lebendige der Vergänglichkeit und dem Tod unterworfen ist. Gott aber hat in Tod und Auferstehung Jesu Christi bereits damit begonnen, gegen diese Korruption seiner Schöpfung einzuschreiten. Der Mitvollzug des Geschicks Christi eröffnet den Gläubigen schon jetzt die

¹⁴ Vgl. z.B. J. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago 2001, 105ff.

Freiheit von der Macht der Sünde. Die Wiederkunft Christi wird sie dann auch von der Macht des Todes befreien. Unklar bleibt bei Paulus allerdings, warum mindestens einige der von der Macht der Sünde befreiten Christen trotzdem noch den Tod erleiden müssen, wenn dieser der Lohn für die Sünde ist.¹⁵ Hängt dies damit zusammen, dass sie zwar von der Macht der Sünde befreit, aber nicht auch frei von allen Sünden sind (s.o.)? Oder ist der Tod doch nicht (nur) Lohn der Sünde, sondern gehört (auch) zum Wesen des Menschen (vgl. 1Kor 15,45)?¹⁶

Ist es vielleicht so, dass die zum Wesen des Menschen als Geschöpf gehörende Sterblichkeit infolge der Sünde für den Menschen eine andere Qualität bekommt, weil sie seiner Selbstbezogenheit und den daraus erwachsenden Begierden widerspricht, wie der Absturz des Königs von Koh 1–2 in die Verzweiflung eindrücklich vor Augen führt? Und wenn es so sein sollte – könnte dann nicht auch eine Überwindung des Todes als Folge der Sünde denkbar sein, die mit dem Ende des Menschen im kreatürlichen Tod im Sinne Kohelets durchaus vereinbar wäre? Dagegen ließe sich von Paulus' Seite aus vielleicht der Einwand ins Feld führen, dass Kohelets Konzept einer abgeschlossenen und unveränderlichen Schöpfung, die Kreativität Gottes unterschätzt. Umgekehrt wäre allerdings von Kohelet her auch zu fragen, ob Paulus nicht die destruktive Kraft der Sünde zur Korruption der Schöpfung überschätzt. (Aus heutiger Sicht erscheinen beide Einwände berechtigt, da sich die Welt und die Lebewesen nach unserem heutigen Wissensstand einerseits in einem ständigen Entwicklungsprozess befinden, in dem freilich andererseits so etwas wie ein Einbruch der Sünde und der Vergänglichkeit schwerlich feststellbar oder auch nur vorstellbar ist.)¹⁷

Nun könnte Paulus freilich – auch ohne auf sein eschatologisches Rahmenkonzept von Schöpfung, Fall und Erlösung zu rekurrieren – die Auferstehung Jesu als Argument für die Erwartung eines Lebens nach dem Tod ins Feld führen, wie er es in 1Kor 15 ja auch tut. Hier stellt sich dann allerdings die (altbekannte) Frage, ob die von Paulus als Folge und Erweis seiner Auferweckung beschriebenen Erscheinungen Christi nicht eher umgekehrt als die Erfahrungsgrundlage zu interpretieren wären, aus der Paulus und die Christen, die ihm ihre Traditionen vermittelt haben, vor dem Hintergrund ihres eschatologischen Weltbilds den Schluss gezogen haben, das Christus auferweckt worden sein müsse.¹⁸

Jedenfalls erscheint es nicht völlig aussichtslos, Paulus' Aussagen über die Auferstehung Jesu in diesem Sinne zu rekonstruieren. Dann würde die "Auferstehung" Jesu

¹⁵ Für die Verwandlung des sterblichen Menschen in einen unsterblichen ist der Tod nach Paulus nicht erforderlich (vgl. 1Kor 15,51ff).

¹⁶ Vgl. P. Althaus, Art. Tod IV. Dogmatisch, in RGG³ 6, 1962, 914–919.

¹⁷ Zur Differenz zwischen biblischem und heutigem Wirklichkeitsverständnis als theologischer Herausforderung vgl. im Wesentlichen nach wie vor R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie (BevTh 96), München ²1985, 13ff.

¹⁸ Vgl. P. Hoffmann, Art. Auferweckung Jesu, in NBL 1, 1991, 202–215.

Kohelets Annahme einer geschöpflichen Begrenzung allen Lebens durch den Tod nicht widersprechen.¹⁹ Umgekehrt würde sie dann allerdings auch dazu herausfordern, das Konzept des Lebens nicht auf die biologische Existenz des einzelnen Menschen einzuschränken, sondern die relationalen Vernetzungen mit einzubeziehen, in denen diese Existenz in der Regel schon vor der Geburt und auch noch nach dem Tod steht. In diesem Sinne könnte etwa Paulus' Konzept der Gemeinde als Leib Christi (1Kor 12,27) für eine Reinterpretation der Auferstehung Jesu fruchtbar gemacht werden.

5. Endlichkeit und Ewigkeit

Eine Möglichkeit, sowohl mit Kohelet an der begrenzten Dauer des menschlichen Lebens festzuhalten, als auch mit Paulus die Möglichkeit eines ewigen Lebens zuzugestehen, deutet sich in den Aussagen Kohelets über Zeitlichkeit und Ewigkeit der Schöpfung in Koh 1 und 3 an. Demnach ist alles von Gott Geschaffene zeitgebunden (Koh 3,11) und sind zumindest die Lebewesen auch vergänglich (was im Falle der Erde, der Sonne und des Meeres nicht so klar ist). Zugleich gilt aber, dass alles von Gott geschaffene "ewig" ist (Koh 3,14), d.h. auf unabsehbare Zeit bestehen bleibt (das ist der Sinn des hebräischen Ausdrucks *le'olam*). Die Spannung zwischen diesen beiden Aussagen wird von Kohelet in dem Sinne aufgelöst, dass sich in der Welt immer wieder Gleichartiges wiederholt (Koh 3,14; 1,9). Dass Gott "alles zu seiner Zeit schön gemacht hat", ist dann nicht so zu verstehen, dass alles, was geschieht, unmittelbar als Schöpfung Gottes zu betrachten ist, sondern in dem Sinne, dass mit der Schöpfung ein für allemal ein Rahmen möglicher Ereignisse und Handlungen abgesteckt ist.²⁰

Auch Paulus hat, wenn er vom neuen Leben als "ewigem" Leben spricht (*zoe aionios*, z.B. Röm 2,7; 6,22f; Gal 6,8), dessen zeitlich unbegrenzte Dauer im Blick. Dabei handelt es sich aber nicht um eine Fortsetzung des irdischen Lebens, sondern um das Ziel einer Verwandlung des Menschen zur Unsterblichkeit und Herrlichkeit, zu einem Zustand also, der nach allem, was Paulus darüber andeutet, frei von jeder menschlichen Aktivität²¹ und jeder Veränderung im irdischen Sinne ist. Wenn sich zudem die endzeitliche Transformation der Welt nach 1Kor 15,20–28 darin vollendet, dass Gott "alles in allem" ist, legt sich eine Weiterentwicklung des Konzepts der Ewigkeit von einer unabsehbaren Dauer in der Zeit zu einer Aufhebung der Zeit in die Zeitlosigkeit mindestens nahe.²² Mit Hilfe eines solchen

¹⁹ Sie wäre auch eher vereinbar mit heutigen Erkenntnissen über das Leben, vgl. C. Sagan, Art. Life, in Encyclopaedia Britannica (online) 2004 (<http://search.eb.com/eb/article?eu=109624>).

²⁰ So auch der erste Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4.

²¹ Abgesehen vielleicht von der Betrachtung Gottes, vgl. 1Kor 13,12; 2Kor 5,7.

²² Vgl. G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen 1979, 408ff.

Konzepts ließe sich dann nicht nur die Schöpfungstheologie Kohelets in dem Sinne weiterentwickeln, dass alles Geschaffene zugleich zeitlich und ewig ist. Es ließe sich dann auch die von Kohelet verteidigte zeitliche Begrenztheit des menschlichen Lebens in dem Sinne mit der Erwartung eines ewigen Lebens bei Paulus verbinden, dass letzteres nichts anderes ist als die kritische und gnädige Aufhebung des durch den Tod abgebrochenen irdischen Lebens in der Ewigkeit seines Schöpfers.²³

6. Skeptischer Vorbehalt

Kohelet wie Paulus bewegen sich mit ihren Aussagen über Leben und Tod an den Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens und der Sprache. Bei Paulus zeigt sich dies darin, dass er zur Beschreibung des Übergangs vom irdischen in das ewige Leben eine Vielzahl von Bildern gebraucht, die nur zum Teil miteinander vereinbar sind. Kohelet bringt seine Überzeugung, dass der Tod das definitive Ende des menschlichen Lebens ist, zum Teil in der Form von Fragen zum Ausdruck. Beide sind sich grundsätzlich über die Grenzen menschlichen Erkennens im Klaren. "Ich sah, dass der Mensch das ganze Werk Gottes nicht begreifen kann, das Werk, das unter der Sonne geschieht. Auch wenn der Mensch sich abmüht zu suchen, so findet er doch nicht. Und wenn der Weise behauptet, es zu verstehen, so kann er es doch nicht begreifen", schreibt Kohelet (Koh 8,17). Und Paulus formuliert noch grundsätzlicher: "Wenn jemand meint, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen soll" (1Kor 8,2). Bei beiden kann man fragen, ob sie in ihrer Bestreitung oder Verteidigung eines Lebens nach dem Tod diesem skeptischen Vorbehalt genügend Rechnung tragen.

Blickt man auf die Kontroverse zwischen Kohelet und Paulus zurück, so bleiben vor allem die Einsicht, dass es ein gutes Leben vor dem Tod nur als unverfügbares Geschenk Gottes geben kann, und das Vertrauen, dass auch der Tod und die negativen Seiten des Lebens in Gottes Schöpfung zu ihrer Zeit schön sind (Koh 3,11) und den Menschen nicht von der göttlichen Liebe trennen können (Röm 8,35–39), Orientierungspunkte für eine nüchterne Freude am Leben und ein gelassenes und getrostes Sterben.²⁴

²³ Vgl. E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart 1971, 150ff; G. Keil, *Glaubenslehre*, Stuttgart 1986, 191ff.

²⁴ Von einem skeptischen Standpunkt aus kann natürlich auch nicht ausgeschlossen werden, dass es ein Leben nach dem Tod gibt. Man kann – wie Paulus – darauf hoffen. Es wäre jedoch nicht vernünftig und würde grundlegenden Einsichten Kohelets und Paulus' widersprechen, damit zu rechnen (oder darauf zu wetten).

IV. Rückblick und Ausblick

Die voranstehenden Überlegungen haben mit Kohelet und Paulus nur zwei – allerdings ebenso gewichtige wie einander widerstreitende – Stimmen aus der Vielzahl und Vielfalt biblischer Stellungnahmen zum Thema Leben und Tod zur Sprache kommen lassen und miteinander ins Gespräch zu bringen versucht. Eine biblisch-theologische Bearbeitung dieses Themas müsste noch einen weitaus größeren Bereich biblischer Texte berücksichtigen.²⁵ In diesem Horizont müssten auch die hier im Anschluss an Kohelet und Paulus skizzierten Überlegungen auf vielfältige Weise ergänzt, korrigiert und weiter entwickelt werden.

Sie sollten – abgesehen vom Interesse an Kohelet und Paulus und am Thema Leben und Tod – zeigen, dass und wie die Herausforderung der inneren Vielfalt der Bibel theologisch angenommen und produktiv umgesetzt werden kann. Dafür erscheint es erfolgversprechend, einander widerstreitende theologische Konzepte in der Bibel zunächst möglichst genau zu rekonstruieren, auf den in ihnen angelegten Linien weiter zu durchdenken, miteinander ins Gespräch zu bringen und in Auseinandersetzung mit heutigen Einsichten und Überzeugungen kritisch zu reflektieren.²⁶ Das erfordert ein möglichst enges Zusammenspiel von exegetischer und systematisch-theologischer Arbeit.²⁷ Eine "Biblische Theologie", die rein exegetisch zu erheben wäre und dann der Dogmatik zur Weiterverarbeitung übergeben werden könnte, scheint es nämlich nicht zu geben. Vielmehr fordert die spannungsvolle Vielfalt von Theologien in der Bibel – wie das Beispiel Kohelet und Paulus gezeigt hat – immer wieder zu systematisch-theologischen Klärungen und Weiterentwicklungen heraus. Sie scheinen – verglichen mit klassischen Modellen wie "Altes und Neues Testament", "Gesetz und Evangelium" oder "Kanon im Kanon" – einen höheren Differenzierungsaufwand und eine größere Pluralitätstoleranz zu erfordern. Dafür gibt uns die Bibel dann aber auch mehr und interessanteres zu denken.

²⁵ Vgl. O. Kaiser / E. Lohse, Tod und Leben, Stuttgart 1977.

²⁶ Dieses Vorgehen beruht auf der Annahme, dass die verschiedenen biblischen Texte und Theologien sich letztlich auf *eine* Welt beziehen, in der (zu verschiedenen Zeiten) die Verfasser der Texte wie ihre heutigen Interpreten leb(t)en. Nur aufgrund dieses Realitätsbezugs ist der Versuch einer Verständigung zwischen Texten und Interpreten möglich, aber auch nötig. Vgl. E. Herms, Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons, JBTh 12, 1997, 99–152; M. Welker, Art. Biblische Theologie II. Fundamentaltheologisch, in RGG⁴ 1, 1998, 1549–1553.

²⁷ Vgl. W. Groß, Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt? in F.-L. Hossfeld, Hg., Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg im Breisgau 2001, 110–149.